

A modernitás szubjektumcentrizmusa és episztemológiai meghatározottságú szemléletmódja az ész középpontba állításával teljeseedik ki. Alapgondolattá válik: az ész mindent áthat; az észnek minden alárendelhető. Ezzel együtt jár az ész és a tapasztalat szétválasztása és szembeállítás. Egy sajátos hierarchia áll így elő: az ész kívül helyeződik a tapasztalaton és fölérendelődik annak. Egyrészt ki kell lépni a tapasztalat köréből ahhoz, hogy fel lehessen „emelkedni” az észhez. Másrészt az ész „kívülről”, „felülről” kell bevezetni a tapasztalatba, vagy valamiképpen vonatkoztatni rá. E széttagoltság és vertikális strukturáltság következtében felmerül a kérdés: Mit jelent a tapasztalati valóság racionalizálása, és miképpen valósulhat az meg?

Első lépésként ez a problémakör jól megvilágítható az ész kanti elgondolásán keresztül.

1.

Kant szerint addig, amíg az értelem a közvetlen tapasztalatra irányul, az ész az értelemre irányul. Az értelem „az a képesség, hogy szabályok segítségével egységet vigyünk a jelenségekbe”, az ész viszont „az a képesség, hogy elvek segítségével egységet teremtsünk az értelem szabályai között”.¹ Így módon az ész egysége – mint az értelmi ismeretekbe bevitt *a priori* egység – alapvetően különbözik a lehetséges tapasztalat értelmi egységétől. Bár az ész is a jelenségekre, mint tárgyakra irányul, de sohasem közvetlenül vonatkozik rájuk, hanem csak az értelem ítéletein keresztül, s ennél fogva az ész fogalmai és elvei „a jelenségek vonatkozásában mindig *t r a n s z c e n d e n s e k* lesznek”, vagyis valamiféle adekvát empirikus alkalmazásuk nem lehetséges.²

Kant arra is rámutat, hogy az ész fogalmai sohasem empirikus tartalmú fogalmak teljes mértékben. Ezért különbséget tesz a tiszta értelmi fogalmak, azaz a *kategóriák*, valamint a tiszta ész fogalmai, a *transzcendentális ideák* között. Az ész fogalmainak tartalmát nem az empirikus ismeretek összességei teszik ki, amelyek a tapasztalat egy-egy meghatározott területére vonatkoznak, mivel ezek a fogalmak az *egészre* vonatkoznak, amelyet egyetlen tapasztal-

¹ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ictus, Szeged, 1995. 294.

² Uo. 298.

talat sem képes a maga teljességében átfogni, de szükségképpen minden tapasztalat hozzá tartozik. Az értelmi *megértés* mindig az értelem fogalmai alá bevont konkrét, meghatározott tapasztalati területekre irányul, vagyis a tapasztalat egészen *belül* mozog. Ezzel szemben az ész fogalmai az egész *felfogását* teszik lehetővé, amely soha nem válik egy meghatározott, konkrét tapasztalat tárgyává. Ennélfogva az ész fogalmaiban benne foglaltatik a *feltétlen*, amely közvetlenül soha nem tapasztalható, de amelynek minden tapasztalat alárendelődik.³ A feltétlen olyasvalami, amihez az ész a tapasztalatból kiindulva, következtetései útján vezet el, s „aminek alapján megbecsüli és felméri önnön empirikus alkalmazásának fokát; ám ez a valami soha nem tartozik az empirikus szintézis alkotórészei közé.”⁴ Ebből kifolyólag az észnek nincs önmagára irányuló tapasztalati vonatkozása. Bár az ész a megtapasztalható és az értelmileg megérthető *reflexív* dimenziójaként konstituálódik, önnön ész-mivoltát *nem tapasztalja*. Ennélfogva az ész *ésszerűsége*, az a bizonyosság, hogy az észet áthatja az ész, inkább csak hallgatólagosan elfogadott posztulátumnak, mintsem levezethető, bizonyítható következtetésnek tűnik.

Mindezek alapján az ésszel, illetve az ész és a tapasztalat viszonyával kapcsolatban felmerül néhány kérdés. Az ész a szabályok sokfélesége és az elvek egysége révén az értelmet „maradéktalan összefüggésbe hozza önmagával,”⁵ de vajon ebből az következik-e feltétlenül, hogy az észet magát is áthatja az ész? Azt megállapíthatjuk, hogy egy adott konkrét tapasztalat ésszerű-e vagy sem, de miként dönthetjük el, hogy mi magunk észnél vagyunk-e egyáltalán, és miként/hogyan vagyunk észnél? Miközben a tapasztalat ésszerűségéről vagy ésszerűtlenségéről számot adhatunk az észre vonatkoztatottsága kapcsán, módjában áll-e az észnek önnön ésszerűségéről vagy ésszerűtlenségéről számot adnia?

E kérdések egy rejtett előfeltevést hordoznak magukban: bár az értelem és az ész megismerő képességek, nemcsak abban különböznek, hogy más-más szinten szerveződnek, hanem más-más természetű szellemi dimenziókként is bontakoznak ki. Kant amikor azt állítja, hogy ész „fogalmai” az egész „felfogását” teszik lehetővé, úgy tűnik, mintha az ész megnyilvánulásait is az értelem terminológiai sémáiban próbálná leírni és értelmezni. Holott valójában számára is nyilvánvaló a különbség: egyrészt az *egész* „fogalmi” megragadása korántsem lehetséges oly módon, mint egy tapasztalati részterületé, s ezért Kant transzcendentális *ideáknak* nevezi az ész fogalmait; másrészt az egész „felfogása” nem olyanszerű fogalmi-következtetési bele(el)gondolás-

³ Vö. uo. 299.

⁴ Uo.

⁵ Uo. 296.

ként valósul meg, mint egy tapasztalati összefüggés megértése. A „felfogás” ez esetben nem annyira elgondolás, a szónak a diszkurzív logikai lépésekre utaló értelmében, mint inkább *belátás*, mivel hogy az egész, *mint egész* felfogható valója sem annyira a részeire való bontásban és logikai újrarendezésében érhető tetten, hanem a (teljes és átfogó) *egészként* való *megmutatkozásában*. Tehát az, amit Kant az ész lényegi funkciójaként felvázol, sokkal inkább a *képiség* és a *(be)látás* szellemi dimenziójába tartozóként bontakozik ki, mintsem diszkurzív értelmi felfogóképességként.

Számos jel arra utal, hogy az értelem és az ész – bár hierarchizált – kettősségében volatképpen Kant is e két alapvető, és a mai kutatások alapján már egyenértékűnek tűnő szellemi dimenzió, a diszkurzív fogalmi gondolkodás és a képi látás *egymáshoztartozását* gondolja újra, a jellegzetes transzcendentál-filozófiai megközelítésben. Mindenekelőtt erre utal az „idea” kifejezés használata az ész fogalmi esetében, és ennek a platóni idea-koncepcióra való vonatkoztatása. Az ész fogalmi „csak” ideák és nem igazi fogalmak, mivel nem kibontakoztatnak egy eszmei tartalmat, hanem a maga egészében *megmutatják* azt. Ebben a vonatkozásban Kant – az erény fogalmával példázva – egyszerre mutat rá Platón ideafogalmának az érdemeire és az elégtelenségeire. Egyrészt arra hivatkozik, hogy Platón olyasvalamit értett az ideán, amit nem csupán az érzékekből való kölcsönözhetőség jellemez, hanem az is, hogy „messze túlszárnyalja az értelem fogalmait”.⁶ Másrészt rámutat a platóni ideának a „gyakorlatival” való kapcsolatára – Platón „kiváltképp abban lelte föl ideáit, ami gyakorlati”⁷ –, s ennélfogva a konkrét és sajátos tapasztalati fogalmi megragadásában játszott közvetlen szerepére. „Ha valaki az erény fogalmait a tapasztalatból kívánja meríteni – mondja Kant –, és mintaképp gyanánt ismeretforrássá kívánja változtatni azt, ami példaként legföljebb a tárgy tökéletlen megvilágítását szolgálhatja (...), úgy az idő és a körülmények változásával együtt változó, semmilyen szabályként nem használható, kétértelmű és képtelen dologgá tenné az erényt.”⁸ Ebben a megállapításban valójában két probléma húzódik meg: a fogalomalkotás mikéntjének és az erény mibenlétének a kérdése. Az utóbbi példaként merül fel az előbbi megvilágítására. A fogalomalkotással kapcsolatos megállapítás arra a rejtett előfeltevésre alapoz, hogy a fogalom „mintakép” gyanánt válik a megismerési forrásává annak, aminek a fogalma. Ez a kvalitása pedig nem származik közvetlenül a tapasztalatból; azaz a tapasztalat önmagában nem elégséges egy fogalom megalkotásához. A fogalom tehát a tapasztalat közvetlenségével szemben még egy olyasvalamit is tartalmaz, ami nem a tapasztalatból ered,

⁶ Uo. 301.

⁷ Uo. 302.

⁸ Uo.

de a fogalom ebből nyeri – a tapasztalattal szemben is, és azt meghaladó módon – a megismerő erejét. Kant az erény fogalmán mutatja ki az önmagában vett tapasztalat elégtelenségét a fogalomalkotással kapcsolatban. Ezt leginkább abban látja, hogy a dolog (amelyről fogalmat alkotunk) lényegének a megvilágítására a tapasztalat csak *példákkal* szolgálhat, de nem tartalmazza azt a tényleges ismeretértéket, amelyet csak a mintakép kölcsönözhet a fogalomnak. Ugyanis a tapasztalati példa már egy fontos lépést jelent a fogalmi általánosság felé, hiszen az, ami *példaként* emelhető ki a tapasztalatból, éppen azért minősül annak, mivel az egyes konkrét tapasztalati mozzanatokat meghaladja az általánosíthatóság/általánosság irányában. De ez *konkrét általánosság*, mivel a példa is – akárcsak a többi tapasztalati esemény – ki van szolgáltatva az idő és a körülmények változásának, az ebből fakadó kétértelműségeknek, bizonytalanságoknak. Ezért nem válhat olyan *szabállyá*, amely egyértelműen, szilárdan megalapozhatná a fogalmilag megragadható lényegét. Az erény fogalmát tehát nem lehet csupán a gyakorlatból vett tapasztalati példák alapján megalkotni, mert ebben az esetben nem válna az erény eszméjét lényegileg megragadó igazi fogalommá.

A fogalmi általánosság létrejötté szempontjából Kant számára perdöntő a „példa” és a „minta” általánossága közötti különbség. A *példa általánossága* a tapasztalat általánosíthatóságában gyökerezik, ami a tapasztalat konkrét feltételei között marad. Ennélfogva nem vonható ki az idő és a körülmények változása alól, ki van szolgáltatva a tapasztalat mindenkori folyamszerűségének: egyrészt a tapasztalati ismétlődések megerősítik, másrészt viszont a tapasztalat folytonos továbbhaladása a példa meghaladásának, az új tapasztalatokból meríthető új példáknak az irányában hat. Ezzel szemben a *minta általánossága* szabályszerű, a *szabály* pedig lényegénél fogva éppen olyasmi, ami kivonja magát a múlandóság és a változandóság hatóköréből. De valójában mégsem a szabályból/szabályszerűségből fakad a minta általánossága. „Márpedig mindenki tudja – mondja Kant –, hogy midőn valakit az erény mintaképeül állítanak elébe, az igazi eredeti minta mégiscsak az ő saját fejében lesz; ezzel veti egybe (és ennek alapján értékeli) az állítólagos mintaképet. E belső minta pedig az erény ideája, melynek számára a tapasztalat tárgyai példa gyanánt szolgálhatnak ugyan (annak bizonyítékául, hogy az ész fogalma által támasztott követelményeknek bizonyos fokig eleget lehet tenni), de nem szolgálhatnak ősképp gyanánt.” Kant itt világosan arra utal, hogy az igazi mintakép nem a példában rejlik, hanem a példát megtapasztaló „fejében”; az erény igazi ideája nem a tapasztalatból származó példaképből meríthető, hanem ehhez képest olyan „mintaképként”, „ősképként” elsődlegesen adott, amely a tapasztalatihoz képest tisztán szellemi természetű, és már mindig is készen állóként aktivizálódik a tapasztalás folyamatában, a

tapasztalati példával való egybevetése során. A viszony tehát fordított: a példa általánossága sem tisztán a tapasztalatok ismétlődéséből nyeri az erejét, hanem abból, hogy összevethető a mintaképpel, hogy az ideára, az ősképre vonatkoztatható. A „tapasztalat tárgyai” sosem kerülhetnek a mintakép helyébe, nem szolgálhatnak ősképek gyanánt, mivel időbeliek, de példaként összevethetők a mintaképekkel. Ebből viszont korántsem következik az, hogy az ésszerűségük magából a tapasztalatból származik, s hogy az ésszerűség a tapasztalatból lenne kivonható, elvonatkoztatható, hanem csak az, hogy bizonyos fokig képesek eleget tenni az ésszerűség követelményeinek – de csak bizonyos fokig, amennyire azt az időiségből fakadó korlátozottságuk megengedi. Ily módon az ésszerűség követelményei akkor is érvényesek maradnak, ha az ember a valós, gyakorlati élethelyzetekben soha nem cselekszik azoknak megfelelően. Érvényük nem a tapasztalatban történő gyakorlati megvalósulásuktól függ, és nem is azon alapul.⁹ A viszony ez esetben is fordított: az ember cselekedete akkor ítéltető meg ténylegesen erényesnek, ha az erény ideájának adekvát módon cselekszik. Az észre vonatkoztatva: az ember cselekedetei akkor lesznek ésszerűek, ha az ész ideáinak megfelelően cselekszik. Az ész a gyakorlati cselekvésből nem levezethető, hanem vele szemben támasztható *követelmény*. Más szóval *szabály*, amely mégsem ténylegesen *szabályozza* a gyakorlatot, hanem annak a *megítélési* alapjául szolgál, ami a gyakorlatban történik.¹⁰

Kant elgondolása szerint tehát az ész ideái olyan követelményeket hordozó szabályokként lépnek fel a tapasztalattal szemben, amelyek alapján megítélhető a tapasztalatilag történő konkrét cselekedetek ésszerűsége, de ez az ésszerűség, és ennek a követelményrendszere nem magában a tapasztalatban képződik. A közvetlen tapasztalat olyan, amilyen, vagy inkább, vagy kevésbé felel meg az ideának; minél adekvátabb, annál ésszerűbb. De az ész ideái nem is függetlenek a tapasztalattól. Addig, amíg a platóni idea egy másik világ képviselőjeként áll szemben a tapasztalattal (amely elégségesen vagy elégtelenül *részesül* az ideából), a kanti idea *hozzátartozik* a tapasztalathoz. Az ész ideái ugyan nem a tapasztalatból erednek, de érvényüket csak azáltal nyerik el, csak azáltal nyilvánulhatnak meg a gyakorlat megítélési szabályaként, ha van az ideának jól vagy rosszul megfelelő tapasztalat. Enélkül üres, értelmetlen (formális) követelmények maradnának; az idea – bár

⁹ „Ha az ember soha nem cselekszik adekvát módon – mondja Kant az erény eszméjével való példálózás kapcsán –, amit az erény tiszta ideája tartalmaz, az egyáltalán nem bizonyítja, hogy az erény eszméje puszta kiméra volna.” – Uo.

¹⁰ „Mert – mondja Kant ugyanott – a méltó vagy méltatlan erkölcsi tulajdonságokról csak ezen idea segítségével lehet ítéletet alkotni, s így csakis ennek alapján közeledhetünk az erkölcsi tökélyhez, még ha elérnünk nem is engedik az emberi természetben rejtőző, ki tudja, mekkora akadályok.”

tökéletlenül –, de mindig a tapasztalatiban, annak a révén aktivizálódik. E hozzátartozás motiválja a tapasztalat oldaláról is megnyilvánuló törekvést. A tapasztalat *törekszik* az ideához, mint követendő mintaképéhez való igazodásra; pontosabban törekednie *kell* rá. Az idea úgy tartozik hozzá a tapasztalathoz, mint önnön kiteljesítésére/kiteljesedésére irányuló folytonos felhívás, megszólítás, mely az utólagos megítélésben megvalósuló mérlegelés és megmérettetés felől érkezik az éppen történő tapasztalathoz; akárcsak a *lelkismeret szava* a cselekvő emberhez. Csakhogy addig, amíg a lelkismeret (szubjektíve) *belülről* hozzátartozóként szólal meg, addig az ész ideája *kívülről* (objektíve) hozzátartozóként szólítja meg a tapasztalatot – általános és absztrakt követelményként, amely így csakis a tapasztalás gyakorlati folyamatában megvalósuló *törekvésként* nyerheti el valós érvényét, életszerűségét.

Az ész ideája tehát a mintakép a „fejünkben”, amelyhez a tapasztalati példa több-kevesebb adekvációval igazodik, de mégsem jelent a tapasztalatról leválasztható, különálló/önálló strukturális képződményt a tudatunkban, hanem voltaképpen a tapasztalathoz hozzátartozó szellemi dimenzióként ragadható meg, amely révén a tapasztalat soha nem marad meg a puszta érzékelési-észlelési folyamatok szintjén, hanem – s ezért/ekként ténylegesen *tapasztalat* – a szellemi szférában is mindig kiterjed. Ily módon az önmagában vett tapasztalat soha sem lehet tisztán ésszerű vagy ésszerűtlen, de minden valós tapasztalat ésszerűsége *törekszik*, azaz az ész ideái által megvont horizonton belül, s e horizont felé törekedve *történik*. Tehát ha az ész nem is vonja meg szigorúan a tapasztalat határait, de köréje rajzolódó és hozzátartozó horizontként mégis mindig körülhatárolja azt. Bár a valós tapasztalat önmagában soha nem tisztán csak ésszerű vagy ésszerűtlen, de soha nem is *ész nélküli*.

Bár a fentiek valamelyest megvilágítják az ész és a tapasztalat viszonyát, még korántsem tisztázódik a gondolatmenetben mindvégig ott lapangó kérdés: Miből nyeri a mintakép az általánosságát? És milyen általánosság ez? Miben különbözik a tapasztalat *példakép*-szerű általánosságától az ész *mintakép*-szerű általánossága? Ezek a kérdések a szabály mibenlétének a problematikájához irányítanak (vissza). Előbb már utaltunk arra, hogy a mintakép általánossága nem a szabály szabályszerűségéből fakad. Hanem fordítva: a szabály szabályszerűsége az, ami a mintakép általánosságán alapul, és nem a tapasztalat példaerejéből, azaz nem a tapasztalati ismétlődésből fakad. A tapasztalat példaképszerűvé sűrűsödő ismétlődése bár a szabályszerűség képzetét kelti, önmagában mégsem szabályszerű, s nem is vonható ki belőle semmiféle, rajta túlmutatólag is általánosítható szabály. Tehát a szabály nem olyasmi, ami azáltal áll elő, hogy a tapasztalati szabályozottság kivonja magát a múlandóság és a változandóság hatása alól. Inkább fordítva:

a szabály azért kerülhet fölébe a múlandóságnak és a változandóságnak, mivel megőriz valamennyit a mintakép képszerűségéből, a megmutatkozás és a látvány időtlen tündökléséből. És ez a megfordítás/megfordulás egy lépéssel „alább” is hasonlóképpen érvényesül: bizonyos konkrét és partikuláris tapasztalatok azért válhatnak példává, példaképpé, mivel a tapasztalat *részesül* a mintaképből, s ezért lesz példaképszerű. *Képszerűsége* folytán kilép a történet folyamatából, *megáll* körülötte az idő. Olyanná válik, *mintha* időtlen lenne. De valójában mégsem az, ezért a példakép a mintaképhez képest mindig tökéletlen (kép) marad.

A szabály úgy viszonyul a tapasztalati történésnek az időbeli keretek és a változások dinamikája által behatárolt/előidézt, de mindig éppen elmozdulóban levő, a szabály alól önmagát éppen kivonásban tartó „szabálytalanságaihoz”, mint a teljességében előtáruló megmutatkozás *feltétlensége* a fogalmi-logikai keretekbe szorított/szoruló diszkurzív eljárások mindenkorai feltételezettségéhez, amelyek a megmutatkozás teljességét mindig az egyik oldaláról érintik, de állandóan az egészére törekednek. Kant amikor a mintaképet a tapasztalati történés megítélésének alapjául szolgáló szabálynak tekint, a szabály fogalmába voltaképpen átemeli, és abban megőrzi a képesség/képszerűség tartalmi mozzanatait. Csakhogy ezt a szabály szokványos *elvszerűsége* (általános elv, törvény) elfedi, s így a tapasztalat felől nézve olybá tűnik, mintha az ész általános és követendő elveket dolgozna ki a tapasztalat számára, amelyek érvényesítésére a tapasztalatnak törekednie kell ahhoz, hogy ésszerűvé válhasson. Valójában azonban Kant itt a szabálynak egy sokkal mélyebben fekvő lényegi vonatkozását tárja fel. Az önmagában vett szabály *transzcendentális vonatkozás*, de ténylegesen mindig azzal együtt érvényes, amit a valós tapasztalati szituációkban szabályoz. A szabály tehát nem kívülről (felülről, az ész magaslatából) adódik hozzá a tapasztalathoz, hanem *hozzátartozik* ahhoz. Nem úgy tartozik hozzá, mint a tapasztalat egyik részmozzanata, hanem mint a tapasztalat egészét átfogó és abban megmutató *feltétlen általánosság*, amely az általánosságát nem a tapasztalati feltételek totalitásából nyeri (abból, hogy minden lehetséges tapasztalatra kiterjed/kiterjeszhető), hanem a *képszerűség feltétlenségéből*, amely lehetővé teszi minden partikuláris tapasztalati részmozzanat esetében a tapasztalat egészének a megmutatkozását és belátását.¹¹ Így módon a szabályozás voltaképpen nem diszkurzív lépések megtételét jelenti egy elvszerű, törvényszerű előírás betartása irányában, hanem mindig is (rejtett) minta(követés).

¹¹ „Amikor a terjedelem egy feltétel vonatkozásban maradéktalanul teljes, akkor beszélünk általánosságról (universalitas)” – mondja Kant. Tapasztalati síkon, azaz a „szemléletek szintézisében” „a feltételek összessége (universitas) vagy totalitása felel meg” az általánosságnak. – Uo. 307.

Ugyanis a partikuláris tapasztalati történésekhez mintaképként tartozik hozzá az általánosság, s a mintaképhez pedig inkább *igazodunk*, mintsem „követjük” azt. Így a mintakép mindig éppen az ahhoz hozzátartozó teljesség-horizontként mutatkozik, amit csinálunk, nem pedig előttünk jár. A tapasztalat felől tekintve az ész általánosságának a partikuláris tapasztalati részmozzanatok összeadódása, egységberendeződése, tapasztalati egésszé szerveződése felel meg. De az ész lényege és szerepe nem merül ki a tapasztalat egyberendezésében. A (tiszt) ész felől tekintve, az ész általánossága a feltételek totalitását lehetővé tevő *feltétlen*; az így felfogott feltétlen lényege pedig nem a tapasztalati feltételek összeadódásában áll, hanem a tapasztalati teljesség megmutatkozásában és belátásában.¹²

Az ész tehát a tapasztalat diszkurzív rendjéhez a kép és a látás feltétlenségéből fakadó *teljesség-horizontként* tartozik hozzá; olyan transzcendentális horizontként, amely soha nem érhető el a tapasztalati feltételek összeadódása révén, de amely nélkül soha nem jöhetne létre a tapasztalati feltételek totalitása, a különféle érzékelési és észlelési részmozzanatok egységes tapasztalattá szerveződése. Az ész transzcendentális fogalmai – a transzcendentális ideák – „mindenkor és kizárólag a feltételek szintézisében rejlő, abszolút totalításra irányulnak, és csakis a teljességgel – azaz minden vonatkozásban – feltétlennél érnek véget.”¹³ A transzcendentális ideák a tapasztalati ismereteinket „oly módon veszik szemügyre”, mint amiket „a feltételek abszolút totalitása határoz meg”.¹⁴

Az ész tehát a tapasztalathoz való hozzátartozása felől tekintve a megmutatkozásnak a feltételek totalitását hordozó teljességeként, a tapasztalatra való vonatkozás felől nézve pedig e megmutatkozás feltétlenségeként, tiszta képszerűségeként tűnik fel. A tiszta ész bármely lehetséges tapasztalati történéis „spekuluma”, amelynek tükrében a tapasztalati egész átfogó teljesség-horizontban szemlélheti és értheti meg önnön partikularitását. Úgy tűnik tehát, hogy Kant az értelem és az ész, a tapasztalat és az ész viszonyában újragondolja a megismerésünk és a gyakorlati megnyilvánulásaink diszkurzivitása és (be)látásszerű képsége egymáshoztartozásának hagyományos problémáját. Az ész „spekulatív használata” voltaképpen e hozzátartozás struktúrájának az érvényrejuttatását jelenti. Az ész a mindenkori partikuláris

¹² „Az ész transzcendentális fogalma – mondja Kant – tehát nem egyéb, mint valamely adott feltételeshez tartozó feltételek totalitásának fogalma. De mivel a feltételek totalitását csupán a feltétlen teszi lehetővé, és megfordítva, maga a feltételek totalitása mindenkor feltétlen, így az ész valamely tiszta fogalma egyáltalán, mint tiszta észbeli fogalom, a feltétlen fogalma révén határozható meg, mivel ez tartalmazza a feltételes szintézisének alapját.” – Uo.

¹³ Uo. 309.

¹⁴ Uo. 310.

tapasztalathoz hozzátartozó általánosság teljességhorizontja, amelyben a sajátos tapasztalat önnön ésszerűségét beláthatja, de mindig is csak az adott feltételek totalitása közepette teljesítheti ki azt, azaz soha nem érheti el e horizont által hordozott teljesség feltétlenségét, mivel a tapasztalati történettel maga ez a horizont is folyamatosan elmozdul. A tiszta ész fogalmai ezért „csak ideák”.¹⁵ Mozdulatlan látványok (belátások) a tapasztalat mindig továbbhaladó mozgásában.

2.

A kanti elgondolás tárgyalása során észrevehető, hogy ezen a szinten a filozófia az észnek egy absztrakt és általános fogalmával operál; a transzcendentálfilozófiai elgondolás lemerévíti a hozzátartozás struktúráját. Miközben azt a látszatot kelti, hogy az ész kívülről rendelődik hozzá a tapasztalathoz, bizonyos mértékben elfedi, elrejtí az ész és a tapasztalat mindenkor egymáshoz tartozását. Ennélfogva a Kant utáni filozófiai gondolkodásban szükségessé válik e strukturális merevség fellazítása, feloldása, s egy olyan újszerű törekvés körvonalazódása, amely az észnek a tapasztalatba való visszahelyezésére irányul. E törekvés számára már nem bizonyul elégségesnek pusztán önmagában, a tiszta elvontság és általánosság szintjén vizsgálni az észt. Ezen a szinten már nem lehet elvonatkoztatni az észnek a világgal való kapcsolattól, attól, ahogyan az ész kifelé fordul, hat, szervez, megvalósul a világban. Ennek következtében az ész (absztrakt) körén kívül eső dolgok és összefüggések *ész-szerűekké* válnak, az ész áthatja azokat, érvényre jut bennük/általuk.

Miközben felerősödik az a belátás, hogy bár az ész hozzátartozik a tapasztalathoz, beletartozik a tapasztalatba, az is egyre fokozottabban észrevehetővé válik, hogy az ész mégsem érvényesül mindig és mindenhol a tapasztalatban, vagyis a tapasztalat nem mindig bizonyul ésszerűnek. Sőt, inkább úgy tűnik, hogy a tapasztalat első lépésként soha nem is az ésszerűség jegyében szerveződik, hanem az ésszerűséget valamiképpen el kell érni, ki kell alakítani, érvényre kell juttatni. Hogyan lehet a tapasztalathoz hozzátartozó ésszerűséget érvényre juttatni? Hogyan lehet a tapasztalatot ésszerűsíteni?

Továbbá, az is megfigyelhetővé válik, hogy a különböző cselekvések, szokások, szerveződések más- és másképpen lehetnek ésszerűek, miközben egyes vonatkozásokban, vagy éppenséggel egymás vonatkozásában ésszerűtleneknek is bizonyulhatnak. Megkerülhetetlenné válik tehát az a kérdés:

¹⁵ „De mivel az ész tisztán spekulatív használatának a célja semmi más, mint hogy az ideát adottá tegye, s mivel ha csupán közelítünk egy fogalomhoz, ám a gyakorlatban soha nem érhetjük el, úgy maga a fogalom olybá tűnik, mintha teljességgel elhibázott volna, ezért az ilyen fogalomról azt mondják: c s a k idea.” – Uo.

Egyetlen univerzális ésszerűség van, vagy sajátos ésszerűségek lehetségesek? Vannak-e az ésszerűségnek univerzális szabálya(i)? Vagy az ész univerzalizációja inkább csak a modernitás egyfajta hitének, illúziójának bizonyul? Ha van az ésszerűségnek univerzális szabálya, akkor honnan származik, mi ennek a szabálynak az alapja? Ki, hol és hogyan hozhat létre ilyen szabályt, az ésszerűség sajátos megnyilatkozásain kívülállóként?

Abból a rejtett előfeltevésből, hogy maga az ész mindenkor létrehozhatja az ésszerűség univerzális szabályait, két irányú elgondolás kínálkozik. Az ész vagy minden olyasminak a transzcendentális lehetőségfeltételeként gondolható el, ami immanensen ésszerű – ahogyan a kanti megközelítés ezt beláthatóvá teszi –, vagy pedig az ésszerűségnek az észben történő megalapozása körbenforgónak bizonyul, mivel az ész abban képződőnek mutatkozik, ami általa lesz ésszerű. Ily módon még az a további kérdés is megkerülhetetlenné válik, hogy vajon maga az ész ésszerű-e a maga teljességében? Vajon ott, ahol ésszerűséget tételezünk, mindig önmagánál is van-e az ész, vagy pedig az ész önmagán kívül levésével is szembesülhetünk?

Mindezeknek a kérdéseknek a mentén továbbra is alapvető probléma marad az, hogy miben áll az ész és a tapasztalat viszonya, hogyan vonatkoztatható az ész és a tapasztalat egymásra? Mit jelent, hogy az ész hozzátartozik a tapasztalathoz? Vajon az ész mindig már előzetesen készenálló? És a racionalizáció kész szabályok alkalmazása? Vagy pedig az ész maga is folyamatosan képződik és történik a tapasztalatban, a gondolkodás, a beszélgetés, a cselekvés folyamatában?

E kérdések perspektívájában a kortárs filozófia egyik fő feladata marad ma is az ésszerűség, az ésnél levés elgondolhatóságának és megvalósíthatóságának új lehetőségeit kimunkálni. Ebben a keretben lehetetlen a fentiekben felvetett kérdéseket külön-külön mind megvizsgálni és a lehetséges válaszokat kidolgozni. Itt csak a kérdéssorozat által felvázolt folyamat néhány lényegi mozzanatára, csomópontjára, illetve strukturális átrendeződésére térhetünk ki.

3.

Úgy tűnik, hogy Hegel egy lépéssel közelebb visz a fenti kérdésekben felvetődő problémákhoz, mint Kant; nála a transzcendentalitás mozdulatlan-ságát a *történetiség mozgása* váltja fel. Hegel az észet „létrejöttének mozgása”-ban gondolja el. Hogyha önmagában tekintjük – mondja Hegel –, leválasztva az énről és a tárgyról, az ész „az igazság létezésének” az absztrakciója, az „*egyetlen igazság*”, amelynek „*lényege és magánvaló léte az abszolút foga-*

lom, azaz *létrejöttének mozgása*".¹⁶ Az ész tehát *létszerű*, a létszerűséget a keletkezésben levő folyamatszerűségében tekintve. Az ész az abszolút fogalom *léte*, s mivel a fogalom mindig *valaminek* a fogalma, az igazság, amelyet a fogalom hordoz, valaminek, egy létezőnek az igazsága, az ész szükségképpen *hozzátartozik* a létező valósághoz. Nemcsak kívülről, lehetőségfeltételeként, hanem leválaszthatatlan *igazságaként*. Az tehát azt jelenti, hogy nincs valóság nélküli ész; az ész nem kívülről viszonyul a valósághoz, hanem annak a kifejlési-történelmi mozgásában *képződik*. Ezért az ész nem választható külön a valóságtól és nem állítható szembe vele; *egylényegű* a valósággal. Az ész „az a bizonyosság, hogy minden realitás”.¹⁷ Ész és valóság azonossága a hegeli elgondolás szerint *dialektikus azonosság*, olyan *ugyanazság*, amely a különbséget is magában hordozza, mivel az ész a valóságban mint *máslétben* azonos önmagával.¹⁸ Az ész úgy hatja át a valóságot, hogy közben a valóság ésszerűsége az ész és a valóság *különbségének* perspektívájában látható be ténylegesen és alapozható meg. Ész és valóság egysége, a *valóság ésszerűsége* és az *ész valószerűsége* a hozzátartozás struktúráján alapul, amely egyben tartja az öntudatot és a létet. A létezők ennek az egységnek a tapasztalati megvalósulásai, az ész pedig maga ez a struktúra (a hozzátartozás struktúrája), amelyen az öntudat és a lét egysége alapul a létezőkben, és egy szersmind e struktúra megmutatkozása, igazságként való feltárulkozása a tapasztalatban.

Ami itt lényeges: ez a struktúra Hegelnél folyamatszerűnek, történés jellegűnek bizonyul. Az ész nem választható le a tapasztalati történésről, hanem ténylegesen abban jut érvényre, s annak a váltoásaival együtt maga is változik. Az ész tehát itt már nem valami időtlen, változatlan, örökérvényű feltételek és szabályok összességéként gondolható el, hanem a tapasztalati történés folyamatába beletartozó, abban megvalósuló *igazságtörténésként*. Az ész a „valóság képe”, de nem visszatükröződésként, hanem maga az önmegvalósulásban és az önmegmutatkozásban érvényre jutó képszerűségként (önképként, énképként), amelynek mentén a tapasztalati valóság folyamatosan *képződve* történik.

¹⁶ Hegel, G. W. Fr.: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. 125.

¹⁷ Uo. Ez annak a bizonyossága, hogy „öntudat és lét *ugyanaz* a lényeg; *ugyanaz*, nem az összehasonlításban, hanem magán- és magáért-valósága szerint”. – Uo.

¹⁸ Az ész, mint az „öntudat és a lét *egyszerű* egysége magában rejtí a *különbséget*; mert lényege épp az, hogy a *máslétben*, vagyis az abszolút különbségben közvetlenül önmagával azonos”. – Uo.

A 20. századi filozófiai gondolkodás az ész és tapasztalat viszonyát a beszéd, tágabb értelemben a nyelv közegébe helyezi.

J. Habermas, a *kommunikatív egyetértés* lehetőségfeltételeit vizsgálva úgy véli, hogy az egyetértés az ész érvényrejuttatásán alapul, de ez a beszélgetésben, a „nyelvi közösség” körében zajló *nyilvános vitában* valósul meg ténylegesen. Abból indul ki, hogy az egyetértés „normatív fogalom”. Ugyanakkor minden egyetértés „valódi konszenzus formájában igazolódik”, különben nem is lehet „valóságos egyetértés”.¹⁹ A *konszenzus* olyan társalgást feltételez, amelynek során a társalgó felek kompetens módon megítélik egymás kijelentéseinek az igazságát, s egymás ítéletein-helyeslésein a saját ítéleteik helyességét is kölcsönösen ellenőrizhetik. Az így létrejövő konszenzus képezi a résztvevők kijelentéseinek az *igazságkritériumát*. Ahhoz, hogy ez az igazságkritérium elégségesnek bizonyuljon, a megítélőknek/ítéleteknek kompetenseknek kell lenniük. A megítélő/megítélés kompetenciáját Habermas nem a szakértelemről, hanem az „ésszerűségről” teszi függővé, attól, hogy a résztvevők „észnél vannak-e”, amikor megítélik egymás kijelentéseit, illetve a sajátjaikat. Ez csak akkor mutatkozik meg, ha ténylegesen beszélgetnek egymással.²⁰

Habermas azáltal, hogy az egyetértést *normatív* fogalomnak tekinti – vagyis olyasminek, aminek a létrejöttéhez bizonyos normának kell érvényesülnie –, s nem pusztán olyasminek, ami a beszélgetés folyamatában természetes módon kialakul, visszaveszi, illetve a nyelv közegében újragondolja a kanti transzcendentalitás univerzalitását. Bár a valódi egyetértés mindig valamilyen konkrét szituációban egy sajátos problémára irányuló egyetértés, a normatív lehetőségfeltétele mégsem e sajátos, konkrét feltételekből adódik, hanem inkább csak érvényre jut és megmutatkozik benne. Ténylegesen azonban az egyetértés normája mintegy „kívülről” rendelődik hozzá az egyetértés megvalósulási folyamatához és transzcendentális vonatkozásban áll azzal. Az egyetértés normája az ésszerűség. De az ésszerűség nem az ész valamiféle partikuláris területen történő megvalósulása, mint a szakértelem; hanem az ész maga, a beszélgetés játékában történő módján, mint *immanentizálódó transzcendentalitás*. A beszélgetésben létrejövő konszenzusban mutatkozik meg, hogy a beszélgetők ténylegesen észnél vannak-e, de az észnél levésük mint a konszenzusképző beszélgetés lehetőségfeltétele nem a közös beszélgetésből adódik, hanem transzcendentális vonatkozásban áll azzal. A beszélge-

¹⁹ Habermas, Jürgen: Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez. In: *A kommunikatív etika*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001. 70.

²⁰ Vö. uo. 74–75.

tők által produkált empirikus megnyilvánulásokon – (annak a megfigyelhetőségen, hogy képesek a lét és a látszat megkülönböztetésére, hogy nem örültek)²¹ – ez csak *megmutatkozik*, s e megmutatkozás révén érvényesül az ésszerűség mint normativitás.²² Bár az egyetértés normatív, az egyetértés normája mégsem az egyetértést kitermelő beszélgetésben képződik, hanem az észnél levés transzcendentális *kép*-ességének a megmutatkozásán alapul; az egyetértés normája az „ész képe” a diszkurzív kommunikatív cselekvés történeti folyamatában, amely *hozzátartozik* a történethez. Ily módon az ésszerűségben, mint az egyetértés normájában, az ész abban az univerzális képiségében mutatkozik meg, amely az „észnél levés” *be-látásaként* valósul és nyilvánul meg, mintegy belelátásként, bevilágításként a beszélgetők tudatállapotába.

Habermas elgondolása szerint az ésszerűség független kritériuma után való kutatás egyet jelent az „ésszerűséggel” összekapcsolt normatív autonómiaigény megalapozásának kísérletével.²³ A konszenzust megalapozó ésszerűségnek nincs a kommunikatív diszkurzuson kívüli kritériuma; nincs a beszélgetésen „kívül” helyezett „ész”, amelyből levezethetők lennének az ésszerűség kritériumai. De ugyanakkor azt is látjuk, hogy az ész nem is magában a beszélgetésben képződik, a beszélgetés játékában csak érvényre jut, megmutatkozik; valójában transzcendentális vonatkozásként tartozik hozzá a beszélgetés tapasztalati immanenciájához. Ily módon ugyanaz az ésszerűség igazolja a megítélő (beszélgető) kompetenciamegítélését, mint amely éppen a kompetens megítélésben jut érvényre és mutatkozik meg. E „körköröség” révén a beszélgetők az egyes kijelentéseik igazságérvényét (a megnyilatkozásaik őszinteségét és a cselekvéseik helyességét) a beszélgetés egészének az ésszerűsége felől is belátják – tehát a személyes megnyilatkozási szférájukat messze meghaladó, de ahhoz szervesen hozzátartozó és az egyetértéshez vezető beszélgetésben érvényre jutó *univerzális* horizontban –, miközben az egyes kijelentéseik körül képződő konszenzus(ok)ra alapozzák a beszélgetésük egészének az ésszerűségét. A beszélgetés itt az ésszerűségnek

²¹ Vö. uo. 74.

²² „A valós konszenzus eszméje – mondja Habermas – a diszkurzus résztvevőitől megköveteli, hogy megbízható módon tegyenek különbséget lét és látszat, lényeg és jelenség, valamint »van« és »legyen« között, annak érdekében, hogy kompetens módon ítélhessenek a kijelentések igazságáról, a megnyilatkozások őszinteségéről és a cselekvések helyességéről. E három dimenzió egyikében sem tudunk olyan kritériumot megadni, amely lehetővé tenné a megítélő kompetenciájának független (a diszkurzus során elért konszenzustól független) megítélését. Inkább a megítélő kompetenciamegítélésének kellene igazolnia magát egy olyan konszenzus keretei között, amelynek értékeléséhez még meg kellene találni a kritériumokat.” – Uo. 76.

²³ Vö. uo. 74.

egy olyan *nyelvi közegeként* érvényesül, amelyben a személyes megnyilvánulásokhoz mindig az objektivitást és az általános elfogadhatóságot szavatoló univerzális horizont tartozik hozzá.

Ennélfogva az ésszerűségben megragadható ész „szituált ész”, amely egyszerre normatív (kanti értelemben véve „regulatív”) és kontextusfüggő; egyszerre tartozik hozzá az egyéni, személyes megnyilvánulásokhoz úgy, mint univerzális horizont és úgy is, mint partikuláris tartalmi meghatározottság. A beszélőnek általános értelemben észnél *kell* lennie ahhoz, hogy igazságigénye legyen a kijelentéseinek (összintességigénye a megnyilatkozásainak, helyességigénye a cselekvéseinek), de csakis konkrét, partikuláris igaz kijelentések (összinte megnyilatkozások, helyes cselekvések) megvalósítása és elismertetése révén igazolhatja önmaga és mások számára is, hogy észnél van.²⁴

Habermas számára tehát az ésszerűség normájaként beazonosítható kommunikatív ész „szituatív ész”, egyszerre lelhető fel a kommunikáción „belül”, annak tartalmaként, és azon „kívül”, annak lehetőségfeltételeként, mint az immanencia és a transzcendentalitás egyfajta szintézise, pontosabban egymáshoztartozása, még pontosabban magának ennek a *hozzátartozásnak a struktúrája*. Ez utóbbi gondolatot Habermasnak egy alaphipotézise támasztja alá, amely egyfajta előzetességként igazolja a konszenzusképzéssel és a beszélgetés ésszerűségével kapcsolatos elgondolás egészét: ahhoz, hogy le tudjuk folytatni a beszélgetést, s kölcsönös megértést érhessünk el, mindig előfeltételünk kell, hogy „meg tudjuk különböztetni a valós konszenzust a csalárdtól”.²⁵ Ez a kijelentés egy sajátos tartalmi *kettősséget* rejt magában. Egyrészt úgy tűnik, hogy a valós és a csalárd konszenzus megkülönböztetése azon alapul, hogy számba tudjuk venni a valós, illetve a csalárd konszenzus jellemzőit, s ezek alapján határt tudjunk megvonni e kettő között; valójában azonban ez mégsem elégséges (annál is inkább, mivel sohasem fog sikerülni a jellemzőket ilyen egyértelműen különválasztani), mivel e különbségtételhez magának a *különbségnek a belátása* szükséges. Milyen (be)látás az, amelyben maga a *különbség* az, ami *látszik*; vagyis éppen az, ami a belátható, megvilágítható tartalmak közötti *sötét folt* (vakfolt), amely akként „látszik”, hogy éppenhogy *nem* látszik. Éppen ebben a „nem látszásban” válik az ész maga is „láthatóvá”. Habermas itt tehát túllép a transzcendentalitás és az immanencia kanti különválasztottságán, s a transzcendentalitásnak is

²⁴ A nyelvillel közvetített nézetegyeztetés lehetősége „a szituált ész olyan fogalmát közvetíti, amely egyidejűleg hallatja hangját kontextusfüggő és transzcendáló érvényességi igényekben.” – Habermas, Jürgen: Az ész egysége hangjai sokféleségében. In: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest, 1994. 399.

²⁵ Habermas, Jürgen: *Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez*. 77.

immanencia-érvényt szerez. Ez nem egyéb, mint éppen a tapasztalatiba belejátszó, azt egybentartó *nem-tapasztalhatóság*, amely nem választható külön önálló struktúramozzanatként, de a megtapasztalható struktúrák *különbiségeként* mindig is belátható, „megtapasztalható”.

Ezt a különbséget a legtisztább láthatóság módján érvényre juttató beszédhelyzet az „ideális beszédhelyzet” az, amelyben az ész *maga* válik láthatóvá. Ezzel a fogalommal Habermas a nyelv közegében visszavesz és megőriz valamennyit együttesen a platóni ideából és a kanti ész idealitásából. „Ideálisnak – a valós és a hamis konszenzus megkülönböztetésére való tekintettel – azt a beszédhelyzetet nevezzük – mondja Habermas –, amelyben a kommunikáció nem csak külső, esetleges behatások, de azon kényszerek által sincs korlátozva, amelyek magából a kommunikáció szerkezetéből adódnak.”²⁶ Az ideális beszédhelyzethez való előrenyúlást minden kompetens beszélőnek végre *kell* hajtania, amennyiben részt *akar* venni egy diszkurzusban.²⁷ Az ideális beszédhelyzet valójában a *hozzátartozás struktúrája*, amely egységben tartja az ésszerűség normativitását és a sajátos feltételek között zajló és konkrét tartalmakra irányuló beszélgetés empirikus realitását. Nem kanti értelemben vett „regulatív elv”, mivel minden tényleges kommunikációban előfeltételeznünk kell, mint az ésszerű kommunikáció lehetőség-feltételét, tehát egyfajta empirikus vonatkoztatási relevanciával kell bírnia (azaz ha ésszerűen akarunk kommunikálni, akkor mindig egy előfeltételezett ideális beszédhelyzetre vonatkoztatva kell kommunikálnunk), de ugyanakkor mégsem reális a szónak abban az értelmében, ahogyan Hegel gondolja, hogy az ész „történik” a valóságban, vagyis olyasmiként, ami a kommunikáción teljes egészében ténylegesen „belül” van; inkább csak olyan, *mintha* valósá-

²⁶ Uo.

²⁷ Vö. uo. 79. „Az idealizált beszélgetéshez való formális előrenyúlás (mint egy jövőben megvalósítandó életforma?) szavatolja a »végső«, »hordozó« – és semmiképp sem csak most létrehozandó – tényellentétes egyetértést, amelynek folyamatosan össze kell kötnie a potenciális beszélőket/hallgatókat, s amivel kapcsolatban nem szabad megkövetelni a nézetegyeztetést, amennyiben azt akarjuk, hogy egyáltalán lehetséges legyen a kommunikáció. Az ideális beszédhelyzet fogalma ennyiben nem pusztán – kanti értelemben vett – regulatív elv, hiszen már a nyelv által közvetített nézetegyeztetés legelső aktusától kezdve ténylegesen mindig is élnünk kell ezzel az előfeltételezéssel. Másrészt az ideális beszédhelyzet fogalma – hegei értelemben – nem-létező fogalom, hiszen egyetlen történeti társadalom sem ismeri azt az életformát, amelyet az ideális beszédhelyzet fogalmában előfeltételezünk. Az ideális beszédhelyzetet leginkább a transzcendentális látszathoz lehetne hasonlítani, ha ez a látszat – ahelyett, hogy megengedhetlen átvitel eredménye lenne (mint az értelmi kategóriák tapasztalatmentes használata esetén) – nem volna egyben a lehetséges beszéd konstitutív feltétele. Az ideális beszédhelyzethez való előrenyúlás minden lehetséges kommunikáció esetén a konstitutív látszat jelentésével bír, mely ugyanakkor egy életforma felsajlása [*Vorschein*] is.” – Uo.

gos lenne. Realitása sokkal inkább a *kép* valósága, mintsem a valós történése. Ezért Habermas az ideális beszédhelyzetet a kanti értelemben vett „transzcendentális látszat”-hoz hasonlítja. Vagyis olyasmi, ami nem egyszerűen az ész „átvitelét”, bevitelét jelenti a kommunikációba, hanem az észnek a kommunikáció folyamatához nem-tapasztalatiként való hozzátartozását, a hozzátartozás e struktúrájának a kommunikációban való *jelen*-levését, ami a valós és a család konszenzus különbségeként mutatkozik meg. Látszat, mivel nem azonos magának a kommunikációnak a valóságával, de a valós kommunikáció *konstitutív* tartozéka, amelyhez való *előrenyúlás* nélkül, amelynek az előrevetítése nélkül nem jöhetne létre ténylegesen ésszerű kommunikáció. Olyan előkép, mintakép, projektív előzetességstruktúra, amely konstitutív struktúramozzanata a kommunikációnak, mint tapasztalati történéseknek, s egyúttal annak az *életformának*, amely a kommunikáció ésszerűségén alapul. Az ész tehát nemcsak a konszenzusképzés normatív alapja, hanem a konszenzusképzés folyamatát az ésszerűség horizontjában megtartó, annak irányt adó és azt mozgásban tartó *előzetességstruktúra*. Az ideális beszédhelyzetnek, mint az ész empirikus körülmények közötti megmutatkozásának „vakfoltjának” éppúgy nincs önmagában vett realitása, mint a kanti ideának, de *látszatként* mégiscsak megőriz valamennyit a mindenkori belátás eredeti képszerűségéből, egyfajta *negatív látvány*ként. De mégis elengedhetetlen szerepe van abban, hogy a cselekvéseinket, s általában az életvitelünket úgy igazíthassuk a beszélgetéseinkhez, mintha a beszélgetéseink folyamatában ténylegesen egyet is értenénk egymással, s ily módon a cselekvés irányából valós egyetértésként támasszuk alá azt, ami a beszélgetés folyamatában inkább csak az ideális beszédhelyzetekhez való jól-rosszul sikerült előrenyúlások játékaként, soha le nem záruló próbálkozásaként megy végbe.

Mindezek alapján Habermas úgy véli, hogy „a kölcsönös megértéshez igazodó cselekvés preszuppozícióival azonosított ész fogalma” – a *kommunikatív ész* – felülemel bennünket a Kant és Hegel közötti választás dilemmáján”. A kommunikatív ész egyrészt „nem testetlen, mint a világot konstituáló, de önmagát tekintve világ nélküli szubjektivitás spontaneitása”, másrészt „nem rendeli alá a historizált szellem abszolút önközzvetítése számára igénybe vett történelmet egy körkörösön bezáruló teológiának”. Az intelligibilis és a tapasztalatilag megjelenő világ közti „transzcendentális szakadék” a kommunikatív cselekvők életvilágában megjelenő „feszültséggé” szelődül, amely „a kontextust szétfeszítő, azt transzcendáló érvényességi igények feltétlen volta, illetve a szociális tényeket teremtő, kontextusfüggő és a cselekvések tekintetében releváns igen/nem állásfoglalások tényszerűsége” között húzódik.²⁸

²⁸ Vö. Habermas, Jürgen: *Az ész egysége hangjai sokféleségében*. 342.

A kommunikatív ész fogalmát mindenkor „a transzcendentális látszat árnyéka is kíséri”, de a habermasi elgondolásban ez „konstitutív látszat”-tá minősül át.²⁹ A jelenbeli kommunikációs tapasztalatban megvalósuló valós egyetértés alapját képezi, nem pedig egy jövőbeli ideális kommunikációba kihelyezett majdani ideális egyetértését. A valós egyetértés egy „közös életformát” feltételez, az egymással kommunikálóknak egy olyan *interszubjektíve* közös *életvilágát*, amelyben sohasem különíthetők el egymástól egyértelmű világossággal az ésszerűség és az ésszerűtlenség jellemzői³⁰ Bár az ésszerűség és az ésszerűtlenség tapasztalatilag nem bizonyul teljesen különválaszthatónak, de a különbségük, mint *különbség*, mindig is ténylegesen *belátható*, s így mindig fennáll a szétválasztásuk reális esélye. Ebben az (előzetes) beláthatóságban gyökerezik a beszélgetéseink ésszerűsége, az egymás iránti megértésünk és az egymással való egyetértéseink lehetősége.

Az ész – mint a kölcsönös megértés és a cselekvést megalapozó egyetértés normatívája – ebben a habermasi felfogásban már nem üres forma, hanem *konstitutív* „erőforrás”, a tevékeny létrehozás mozgatója, fenntartója. „A létrehozás teljesítményei – mutat rá Habermas – a lehetséges kölcsönös megértésnek itt persze nem a formájára vonatkoznak, hanem a tartalmára.” Ennyiben a kanti értelemben vett egységet teremtő transzcendentális tudat helyébe a „*konkrét* életformák” kerülnek.³¹ Az ész regulatív elvként való elgondolásának a helyét az észnek *életformaként* való felfogása veszi át.

Ugyanakkor a valós kommunikatív cselekvés köréből nem iktatható ki teljes mértékben a tévedés, a bűnözés és a csalás lehetősége. De ezeket Habermas nem az ésszerűtlenség (értsd: az ész nélküliség) velejáróinak tartja, hanem „a *visszajára fordított ész*” jelenségeinek.³² Az önmagából kiforduló, önmagán kívül kerülő, illetve önmaga ellen forduló ész éppúgy az ésszerűség módzatai közé tartozik, mint az egyetértés normájaként megvalósuló ésszerűség. Amennyiben az ész – mégha egyfajta transzcendentális (konstitutív) látszatként – tapasztalati relevanciával is bír, akkor az ést is éppúgy áthatja az ész, mint a kommunikáció és a cselekvés más tapasztalati területeit. Ily módon az ésszerűtlenség különféle módzataiban is az ész nyilvánul meg, és mutatkozik meg, akárcsak az ésszerűség esetében; csak hogy önmagát nélkülöző, hiányoló módon, amint az ész tapasztalati vakfoltja magát az ést vakítja el.

²⁹ Habermas, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Helikon Kiadó, 1998. 263.

³⁰ „A kommunikatív ész az interszubjektív kölcsönös megértés és a kölcsönös elismerés összekötő erejében érvényesül; egyszersmind felvázolja egy közös életforma univerzumát is. Ezen az univerzumon belül nem lehet ugyanúgy elkülöníteni egymástól az ésszerűséget és az ésszerűtlenséget, mint – Parmenidész szerint – a nem-tudást attól a tudástól, amely mint teljesen affirmatív uralkodik a semmisség fölött.” – Uo.

³¹ Uo. 264.

³² Vö. uo. 263.

A modernitás hermeneutikai kritikája – amelynek a kibontakozása valójában már a hegeli filozófiával és a történetiség elvének az érvényrejuttatásával kezdetét veszi –, arra a hallgatólagos előfeltevésre épít, hogy az ész benne van a tapasztalatban, hozzátartozik a tapasztalathoz. Ennek az álláspontnak a kialakítása viszont nemcsak az észre irányuló gondolkodás átalakulását, hanem a tapasztalat mibenlétének az újragondolását is előfeltételezi. Egy olyan átfogó tapasztalatkoncepció kimunkálása válik szükségessé, amely szerint a tapasztalat már nem csak akként fogható fel, mint amit hagyományosan a megismerő tapasztalás értelmében annak vélnek; azaz nem pusztán az érzetek, észleletek, szemléletek és emlékképek összességéként, hanem olyasmiként, amihez szervesen hozzátartozik egy olyan önreflexív-önkonstitutív dimenzió is, amelyben a mindenkori tapasztalás sajátos, konkrét mozzanatait, történései egy tapasztalati egész értelemösszefüggéseiben teljesednek ki.

Hogyan van jelen az ész a jelenkori „pluralista világunkban” és melyek lehetnek a mai filozófia feladatai az ész érvényrejuttatásával kapcsolatban? Ez az a „nézőpont” amelyből H.-G. Gadamer „korunk filozófiájának feladatára” tekint,³³ és a belőle fakadó kérdések a gondolkodó késői reflexióiban is minduntalan felbukkannak és a filozófiai hermeneutika irányából keresi rájuk a választ. Gadamer mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy az „új Bábelhez” hasonlatos pluralista világunkban megváltoznak a racionalitás és a racionalizáció szerveződési formái és kritériumai, s ezzel együtt a nyelv és a gondolkodás, a nyelv és az emberi lét viszonya is átalakul. Manapság nem annyira a „racionalizáló tervezés” (azaz a Max Weber-i értelemben vett célrationalitás), és nem is csak a habermasi értelemben vett, az emberi egyetértésekhez vezető kommunikatív racionalitás a mérvadó, hanem az emberi egymással-lét, a másikkal, másokkal való együttlét, a mássággal és az idegennel való találkozás körülményeinek ésszerűsége.³⁴ Más szóval: az emberi megértéshez vezető, azt fenntartó és hordozó immanens ésszerűség.

Gadamer rámutat arra, hogy a modernitás időszakára jellemző „észhasználat” instrumentalizálta az észet is és a nyelvet is. Ennek hatására a nyelv a pusztá információterjesztés és véleményformálás eszközévé vált, amivel a pusztá kalkuláción alapuló és logikailag kényszerítő erejű következtetésekhez

³³ Gadamer, H.-G.: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. *Athenaeum*. Mi az esztétika? 1991. I. köt., 1. füzet. 12.

³⁴ „A pluralista világunk, amelyben élünk, olyan mint egy „új Bábel”. De ez a pluralista világ feladatokat ad nekünk, és ezek megoldása nem annyira a racionalizáló tervezésen át vezet, mint inkább az emberi egymással-lét szabad tereinek észlelésén, kitéve magunkat az idegennel is.” – Uo. 12–13.

vezető észhasználat társul. Az instrumentalista nyelvszemlélet és észhasználat a vitában is megnyilvánul. Leginkább a vitának az olyanszerű gyakorlatában mutatkozik meg, amikor a partner álláspontjában nem a pozitív tartalmakat, hanem a lehetséges inkoherenciákat, logikai ellentmondásokat keressük, s ilyen alapon kiiktatni akarjuk az álláspontját, ahelyett, hogy az elfogadására és a továbbépíteni törekednénk. Gadamer arra figyelmeztet, hogy e gyakorlat folyamán az információterjesztésre redukált nyelv is, akár csak az instrumentalizált ész is fokozatosan kiürül, öncélúvá válik, elveszti az élő szabad beszélgetéssel és a saját fejünkkel történő gondolkodással, illetve a másokkal közösen történő együttgondolkodással való természetes kapcsolát. Úgy véli, hogy az információterjesztésként használt nyelv a véleményformálás eszköze, s mint ilyen, értékes és szükséges, „de nem szabad, hogy a saját gondolkodást és az élő gondolatcserét helyettesítse”.³⁵

A filozófiai hermeneutika az ésszerűség olyan lehetőségét mutatja fel, amely valójában nagyon régi és mégis új: az élő, szabad beszélgetésben formálódó ésszerűséget. Ezt nem valamiféle külsődleges transzcendentalitáson és normativitáson alapuló feltételekhez köti, hanem a nyelv „legsajátabb lehetőségeiben” való ápolásához és gondozásához, ami soha nem kívülről és nem is előzetesen történik, hanem a beszélgetésnek éppen abban a mindenkori élő gyakorlatában, amelyben éppen részt veszünk. Gadamernél a habermasi kommunikatív észhasználat és cselekvés helyébe a „*beszélgetésben lenni*” tapasztalati történése kerül, melynek folyamatában az ideális beszédhelyzetben képződő konstitutív látszatot a „helyes szó megtalálása”, az észnek az állítások különbségeként megmutatkozó vakfoltját a „sokat mondó hallgatás” váltja fel.³⁶

A beszélgetés „belső igazságlehetőségeinek” a megvédése és érvényrejuttatása jelenti a filozófiai hermeneutika nézőpontjából az észnek egy „helyesebb fogalmát”.³⁷ Itt az észnek egy többrétegű, a regulatív-konstitutív észhasználathoz képest sokoldalúbb fogalmáról van szó, amely leginkább abban a felszólításban sűrítődik, hogy: „*Légy észnél és ne vitázz olyan vadul!*”³⁸ Ez nem egy absztrakt és univerzális szabályban életrekelő mintaképhez való igazodásra szólít fel, hanem a beszélgetésben résztvevő saját magatartásának a megváltoztatására, olyan változásra, amely a beszélgetőnek a beszélgetéshez, az abban résztvevőkhöz és az abban mondottakhoz való viszonyulásá-

³⁵ Uo. 13.

³⁶ „A nyelvet a legsajátabb lehetőségeiben ápolni és gondozni: Ehhez hozzá tartozik a helyes szó megtalálása éppúgy, mint a sokat mondó hallgatás. Az egészet pedig így foglalhatjuk össze: *beszélgetésben lenni*.” – Uo.

³⁷ Ennek „valódi ellentéte” a vita „mechanikus gyakorlata”, amikor az ember bármely állításra azonnal e kérdéssel válaszol: *Nincs ebben logikai ellentmondás?* – Uo.

³⁸ Uo.

ban, azoknak megfelelőbbé válásában fejeződik ki, tehát vele történik meg. Ugyanakkor a felszólítás nem kívülről hangzik el, valójában még akkor sem, ha történetesen az egyik résztvevő ezt így szószerint meg is fogalmazza, hanem a beszélgetés belső értelemigénye, az ezt érvényre juttató szabad játéka szólaltatja meg, valahányszor a résztvevők kivonni próbálják magukat a beszélgetés közösen formált „játékszabályai” alól, s vele ellentétes igényeket igyekeznek érvényesíteni. Ily módon a saját beszélgetéstapasztalat a „minta(kép)”, amely, mint előzetességstruktúra, mindannyiszor játékba jön, és a partnerek hasonló tapasztalataival kölcsönhatásba kerülve *hatáskifejtővé* válik, valahányszor valaki újabb beszélgetésbe kezd. Az ész jelenléte a vitában, az „észnél levés” egyszerre jelenti azt, hogy magunknál lenni és a másikinál lenni. E kettő egymáshoztartozása alapján válik a „pozitív intencióiban” felfoghatóvá az – a dolog maga –, amit a másik ténylegesen mondani akar. Ehhez viszont a beszélőnek az észt önmagára is vonatkoztatnia kell, azaz ésszerűen kell hozzáállnia a másikhoz és annak mondanivalójához; nem elég csak a másik érvelésében az inkohereenciát keresnie, hanem a saját hozzáállás ésszerűségét is biztosítani kell az arra irányuló törekvés formájában, hogy a másik mondanivalóját pozitív szándékának megfelelően próbálja felfogni. Csak ily módon kerülhetjük el, hogy az ész nevében/érdekében ne váljunk esztelenné a vita hevében.³⁹

Úgy tűnik, hogy az ész Gadamer-nél is kettős funkciójú, de mindkettő a beszéden belül valósul meg. A „beszélgetésben lenni” mindenekelőtt arra utal, hogy a beszélgetés a létezéshez nem kívülről rendelődik hozzá, hanem a beszélgetés a létezés maga. A „lenni” éppen a beszélgetésben képződik/történik, azaz a tapasztalati történésben a léttörténés valósul meg és mutatkozik meg. E felfogás szerint tehát a lét nem választható le a tapasztalatról és a nyelvről, hanem abban képződik és mutatkozik meg.

A „beszélgetésben lenni” egyúttal azt jelenti, hogy az „észnél lenni”. Ebben a folyamatban az ész egyszerre normatív és tartalmi funkciójú. Miközben éppen képződik, egyszersmind e képződés normája, szabályozója is. A *képződés* értelmében felfogott „észnél lenni” – *applikáció*, azaz nem más, mint önmagunk kiképzése a beszélgetésre a beszélgetésben. Ezzel együtt jár a saját

³⁹ „Azt hiszem, ezáltal az ész helyesebb fogalmához jutunk – mondja Gadamer. Ez nem valami irracionális, csak azért, mert nem pusztán kalkulálás és logikailag kényszerítő erejű következtetés. Ellenkezőleg: az ész többretegű, sokoldalúbb fogalma, valahogy úgy, ahogy azt mondjuk: *Légy észnél és ne vitázz olyan vadul!* Mit jelent ez, vita közben »észnél lenni« (vernünftig sein)? Nyilvánvalóan azt jelenti, hogy azt, amit a másik mondani akar, pozitív intencióiban kell felfognunk. Ha a másikat ilyen értelemben megérttem, akkor kerülhet csak arra sor, hogy vitás kérdésekben esetleg megoldásra jussunk. Minden diplomácia azon nyugszik, hogy észrevegyük és megragadjuk ezeket a lehetőségeket.” – Uo.

előzetes tapasztalatainkhoz való igazodás az új tapasztalatok megszerzése közepette, és azok folyamatos újraformálása az újabb tapasztalatok hatásösszefüggéseiben. Valaki minél kiképzettebbé válik ebben a folyamatban, annál inkább észnél *van*. A „van” itt a mozgás, a játék létmódjára való utalást fejez ki, amely magának az észnek az érvényrejutása. Ennek jegyében nincs teljesen ésszerűtlennek minősülő valóság, de az ész nem is jelent valamiféle abszolút, feltétlen és univerzális meghatározottságot, hanem inkább maga is a valóságtörténet belső, önszabályozó és önépítő játékaként megvalósuló történet.

A hermeneutikai értelemben vett „észhasználat” tehát *alkalmazás*, mégpedig – a fentiek alapján – kettős irányú *hatásösszefüggésként*: egyrészt mindig arra irányul, amiben keressük az ésszerűt, illetve amit ésszerűsíteni akarunk, másrészt pedig mindig felénk is irányul, minket magunkat alakít. Az ésszerűség érvényesülése (vagy nem-érvényesülése) minden alkalommal velünk is megtörténik; azt, aki az ész nevében lép fel, az ész soha nem hagyja érintetlenül.

A filozófiai hermeneutika közelítésmódjában az ész kettős arca, az *elméleti* és a *gyakorlati* oldala tehát egyaránt érvényre jut. Miközben a beszélgetés során a másik mondanivalójában keressük és alkalomadtán számonkérjük az elméleti ésszerűséget, a magatartásunkban, viselkedésünkben kifejeződő hozzáállásunkban a gyakorlati ésszerűségének kell megvalósulnia. A kettő kapcsolata a hozzátartozás struktúráján alapul: nem lehetek ésszerű az egyik irányban úgy, hogy a másik irányban is ne annak megfelelően járjak el. Az ész olyankor kerül (ön)ellentmondásba önmagával, amikor a hozzátartozás struktúrája sérül, vagy felbomlik. Ilyenkor az észhasználat lemerevedik, egyoldalúvá válik, instrumentalizálódik. Az instrumentalizált ész éppen önnön alapját nélkülözi, a hozzátartozás struktúráját.

Hermeneutikai perspektívában tekintve tehát az ész és az ésszerűség viszonya nem transzcendentális vonatkozású, és nem is kiáltalánosító jellegű, hanem a hozzátartozás struktúráján alapuló, azt érvényre juttató vonatkozás. Ez azt jelenti, hogy az ész soha nem állhat kívül azon, ami ésszerű, hanem a konkrét, sajátos feltételek között megvalósuló ésszerűhöz mindig hozzátartozik úgy, mint univerzális horizont. Hermeneutikai szempontból tekintve is minden ésszerűség sajátos és konkrét, de egyszersmind az észre, mint egyetemes horizontra nyitott. Ebben/ezen a horizontban/on fut össze és találkozik az ész egyetemességében minden ésszerűség, de úgy, hogy a saját konkrét partikularitását juttatja érvényre. Ily módon az észben az ésszerűség egyszerre jut a kiteljesedéséhez és a határához. Az ész, mint horizont *belülről* határolja az ésszerű tapasztalatot, úgy, hogy magából a tapasztalatból bontakozik ki ez a határ és vele együtt mozdul el. A tapasztalat nem lépheti

túl soha ezt a határt, de a mozgásával együtt szűkülhet vagy tágulhat ez a horizont; miközben vele halad, különféle tapasztalati mezőket ölelhet fel, illetve hullathat ki az általa körülhatárolt világból.

Amikor az ész *csak* önmagánál van, akkor valójában önmagán *kívül* van. Az ész a leginkább éppen akkor van önmagánál, amikor a másiknál és a dolognál van. A „Légy ésszé!” voltaképpen azt jelenti, hogy: Légy a másiknál! és Légy a dolognál magánál! Az észnek a mindenkori *másnál levése* a szabad beszélgetés folyamatában jelenti voltaképpen a legteljesebb önmagánál levését. Az élő gondolkodás és a szabad beszélgetés *dialogikus játékában* teremődik folyamatosan az az állandó mozgásban levő hermeneutikai közeg, amelyben a hozzátartozás struktúrája alapján dinamikus kapcsolatok létesülnek a saját gondolatok, a másik elgondolásai, valamint a közös gondolkodás erőterében fennforgó dolog között, miközben az előzetes tapasztalataink és a nyelvben rejlő adottságok kölcsönösen játékba hozzák egymást. Ebben válik ténylegesen beláthatóvá, hogy az ész számunkra egyszerre képesség és erény: képesség, amelyet *magunkban* kell kiképeznünk, és erény, amelynek gyakorlására *magunkat* kell kiképeznünk.